

## Anthropologie et Sociétés



**Jean-François BAYARD : L'État en Afrique. La politique du ventre, Paris, Librairie Fayard, coll. L'espace du politique, 1989, 439 p., notes, index.**

Mariteuw Chimère Diaw

Volume 16, numéro 2, 1992

Crises de subsistance

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015223ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015223ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Diaw, M. C. (1992). Compte rendu de [Jean-François BAYARD : L'État en Afrique. La politique du ventre, Paris, Librairie Fayard, coll. L'espace du politique, 1989, 439 p., notes, index.] *Anthropologie et Sociétés*, 16(2), 162–165.  
<https://doi.org/10.7202/015223ar>

Il est à souhaiter que ces recommandations trouvent preneur au Sénégal et dans d'autres pays du Sahel où la couverture végétale, sans cesse menacée par les aléas climatiques et par les activités humaines et animales, doit être une préoccupation de tous les instants.

Paul Charest  
Département d'anthropologie  
Université Laval

---

Jean-François BAYARD : *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Librairie Fayard, coll. L'espace du politique, 1989, 439 p., notes, index.

### Le ventre et la politique Que faire d'un nouveau paradigme africaniste ?

Le début des années 90 en Afrique a été marqué par la résurgence des revendications populaires, sur fond d'épuisement des thèmes qui, aux plans discursif et idéologique, avaient tenu lieu, à la fois, de mode de contrôle social et de stratégie de développement. Ce contexte, qui est celui d'une aspiration transcontinentale à des espaces économique et public reconfigurés, autonomes et démocratiques, a été propice à la relance du questionnement théorique sur les problématiques africaines, comme cela apparaît dans une série de publications récentes<sup>1</sup> portant sur les rapports entre l'État et la société civile et sur la question du développement.

La récusation des « mythes post-coloniaux » sur lesquels se sont construits trente ans de reproduction sociale des élites constitue une des lignes de fond de cette littérature ; une manière pour des intellectuels de signifier — sur le mode de l'auto-flagellation ou de la figure de style (selon que l'on est Africain ou « seulement africaniste ») — la fin de l'ère des alibis, celle des « sanglots de l'homme noir », du « vendredisme »<sup>2</sup> ou du « paradigme du joug ». La récurrence de ces thèmes réactualise la portée de *L'État en Afrique* de J.F. Bayard, qui marque les débuts de cette mouvance et dont l'ambition explicite en 1989 est de répondre à « l'urgence » d'esquisser un paradigme qui « rende mieux compte des trajectoires » du politique en Afrique.

Au travers de l'impressionnante trame d'exemples et d'érudition tissée par Bayard, on trouve une idée centrale, celle de l'autochtonie des racines de l'État et de l'africanité des « schèmes de gouvernamentalité » caractéristiques de ce qu'il appelle « la politique du ventre ». Il s'agit de reconnaître l'historicité de l'État en Afrique autrement que sous le mode résiduel de la résistance au changement, et de récuser les thèses lui déniaient toute autonomie (Amin, théories de la dépendance) ou le décrivant comme l'échec d'une greffe coloniale artificielle, originellement coupée de la société civile (Chabal, Hydden...).

- 
1. Parmi celles-ci : J.F. Bayard, A. Mbembe et C. Toulabor, *Le politique par le bas. Contribution à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992 ; A. Kabou, *Et si l'Afrique refusait le Développement ?* Paris, L'Harmattan, 1991 ; M.C. Diop et M. Diouf, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, 1990.
  2. Voir Kabou, *op. cit.*, 1991.

Pour Bayard, cette « greffe » aurait au contraire fait la preuve d'une extraordinaire vigueur en donnant lieu à une véritable appropriation et réinvention de l'État en tant qu'outil de contrôle social et d'accumulation primitive. Il y aurait là une nécessité de comprendre les processus par lesquels se réalise cette véritable « dérive créative », qui déborde d'ailleurs largement la sphère du politique pour toucher à la plasticité des itinéraires individuels au sein du champ social et à l'aptitude des sociétés à élargir simultanément à différents univers. Pour Bayard, ces phénomènes de « créolisation », particulièrement visibles dans la culture et dans les rythmes, dépassent le champ propre de l'État et seraient inhérents à l'historicité même des sociétés africaines.

C'est à ce titre qu'il faudrait, selon lui, « scientifiquement dédramatiser » l'insertion dépendante de l'Afrique dans le système mondial qui n'est pas le seul à bénéficier d'un privilège d'historicité. Les périodisations exogènes du passé africain (extranéité hégélienne, paradigme du joug, théories de la modernisation ou de la dépendance) révèlent ainsi un contresens profond qui consiste à situer dans le champ occidental les dynamiques déterminantes, constitutives d'historicité périphérique.

En dépit de ses réserves conclusives et de l'affirmation de la « banalité » du fait politique africain, il est permis d'avancer que pour Bayard la « politique du ventre », la manducation réelle ou symbolique, est constitutive d'une identité spécifique des itinéraires politiques post-coloniaux en Afrique. Cette « politique du ventre », qu'il décrit lui-même comme une « african way of politics », serait fondée sur un véritable entrepreneuriat politique, s'appuyant sur des réseaux de clientèle et de redistribution — eux-mêmes générateurs d'inégalités — dans lesquels les stratégies des patrons de réseaux seraient orientées vers le captage des richesses et l'accumulation primitive.

Les groupes dominants, démontrant déjà une exceptionnelle capacité à profiter de leur position de rentiers du système mondial, s'aménageraient ainsi, grâce à « l'État-rhizome », à ses réseaux ethno-politiques et financiers et à ses manipulations du symbolique et du discursif, des possibilités de prédation inégalées dans l'histoire. Mieux, la corruption et les conflits, manifestations banales de ce modèle politique actualisé dans divers scénarios de « recherche hégémonique » et de production de l'État, se répandent dans la société comme modalité majeure de la lutte sociale. On débouche ainsi sur une curée à laquelle participe l'ensemble des acteurs sociaux.

La thèse de Bayard, par ailleurs largement saluée par la critique, a assurément de grands mérites dont les moindres ne sont pas son caractère iconoclaste, voire subversif, et la mise à nu de la cohérence systémique de toute une pratique du politique. Elle présente cependant un certain nombre de limites, trop rarement soulignées à notre avis, dont les enjeux dans le contexte des remembrements en cours sur le continent ne sont pas seulement théoriques.

La première critique, la plus évidente, est celle relative à « l'africanité » des processus décrits par l'auteur. Bayard dit lui-même, dès son introduction, qu'il faut comprendre les sociétés africaines « comme les autres » et « penser leur banalité, singulièrement leur banalité politique ». Il reconnaît d'autre part en conclusion que non seulement l'Afrique « ne mange pas de manière uniforme », mais qu'elle n'a par ailleurs ni le monopole du ventre ni celui de « l'escapade ». On se demande dès lors ce qui fait l'unité/spécificité de cette « african way of politics », au delà de la collection d'exemples dont il est toujours possible, au demeurant, de discuter la pertinence démonstrative.

Il y a là un problème méthodologique fondamental qui n'est pas celui — aux accents post-modernistes — de la pluralité « des procédures énonciatives » proposé par l'auteur, mais qui relève plutôt de l'absence de choix quant à l'objet de sa démonstration : affirmation de la spécificité historique du champ étatique africain ou spécification locale « d'un universel du pouvoir ». Bayard malheureusement — en dépit, ou à cause, de la grande plasticité de son écriture — oscille constamment entre les deux, donnant l'impression, lui aussi, d'émarger

ger simultanément à des univers théoriques distincts. Cette impression est confortée par le fait que l'effort de sociologie comparative indispensable à l'analyse d'un thème aussi ambitieux que « l'État en Afrique » ne débouche ni sur une typologie des pratiques — renvoyée aux calendes grecques — ni, a fortiori, sur une comparaison entre les pratiques d'un champ politique dont on admet l'hétérogénéité et celles ayant cours dans d'autres régions du monde. La comparaison avec le modèle wébérien de l'État est un raccourci commode qui n'offre malheureusement pas le point d'ancrage méthodologique nécessaire à l'affirmation d'un nouveau paradigme sur l'État (en général) ou sur l'État « africain » (en particulier).

L'insistance de l'auteur sur l'historicité de l'État en Afrique suggère par ailleurs que cette « africanité » de la politique du ventre n'est pas seulement horizontale mais qu'elle est également vertébrale, c'est-à-dire historique. Or, toute tentative de validation historique de la « théorie du ventre » est évacuée par l'affirmation de l'absence — à l'exception de quelques situations qualifiées « d'atypiques » (Maghreb) ou « d'intermédiaires » (Nigeria, Grands Lacs) — « d'une grande tradition historique de pouvoir » en Afrique. La contribution « la plus distincte » du continent « à l'histoire de l'humanité » ayant été « l'art civilisé de vivre de façon raisonnablement pacifique sans État », toute analyse verticale des « schèmes de gouvernementalité » passés et présents devient ainsi sans objet.

Lorsque l'on connaît l'histoire des grands États (Tekrur, Ghana, Mali, Songhai, Kanem-Bornu, Kaabu, Jolof, Ashanti, pour ne citer que ceux-là) qui, sur près de dix siècles, ont étalé leur puissance et leur administration sur les formations tributaires et marchandes d'Afrique de l'Ouest (pour se limiter à cette région), on est simplement ahuris par une affirmation de cette nature dans un ouvrage d'une telle envergure. On est par contre, et pour la même raison, moins surpris de la faiblesse de l'argument — celui de la « proximité géographique » ! — invoqué par l'auteur pour justifier la construction de son objet scientifique. Bayard, qui occulte un pan entier de l'histoire et de l'anthropologie historique africaine en commençant par les travaux de Cheikh Anta Diop, ne peut se référer ni à la problématique de la parenté génétique des langues et cultures africaines ni à l'histoire des grands empires dont l'empreinte est restée profonde sur la pratique, la culture et le vocabulaire du politique africain contemporain.

Le problème est sérieux ; en particulier en ce qu'il touche au rapport entre la théorie et la substance informationnelle sans laquelle les idées, aussi nouvelles et séduisantes qu'elles soient, ne peuvent qu'ajouter au désarroi et à la confusion des élites intellectuelles. La question de l'ethnicité en constitue un autre exemple. Bayard, avec qui on s'accorde sur le fait que l'ethnie ne constitue pas « le champ politique fixe et originel auquel renverraient les champs politiques postcoloniaux », explique sa conclusion par la « création récente » de l'ethnie et sa fusion logique « dans le phénomène étatique dont elle est censée donner la clé explicative ». Mais l'adhésion aux thèses herméneutiques ou constructivistes sur l'ethnie, de même que l'exemple de l'ethnonyme « mofu » dont on ne conteste pas qu'il puisse ne remonter qu'à une soixantaine d'années, ne nous dit rien sur l'ethnogénèse elle-même.

L'ethnonymie n'est pas l'ethnie et sa genèse n'est qu'un moment subjectif particulier d'un processus millénaire et généralisé de fusions et de fissions, comme le montrent quelques travaux récents, dont ceux du Père Gravand<sup>3</sup> qui confirme la présence ethnique sereer et tekurienne dans le Tassili, il y a plus de six mille ans. Nous revenons donc à une vieille erreur des politicologues qui, à défaut de pouvoir expliquer l'État par l'ethnie, finissent par réduire l'ethnique au politique (ou au « business politique », puisqu'on parle de « coalitions gagnantes à la marge »), s'enlevant ainsi le moyen de comprendre une des bases anthropologiques et historiques majeures de la distorsion entre les États-nations et les sociétés africaines contemporaines.

3. Voir H.P. Gravand, *La civilisation Sereer. T.2, Pangool*, Paris, Karthala 1990; voir aussi M.C. Diaw, *People migrations, fishing migrations. Ethnogenesis, mobility and politics in the history of canoe fishermen*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, à paraître.

L'ouvrage de Bayard vaut toutefois la peine d'être lu et relu : il a des mérites sur lesquels nous n'avons que peu insisté car nous croyons qu'en science comme en politique, le renouvellement est indissociable de la critique de l'Autorité et de ses limites. Le symbolisme du ventre est une manière intéressante de capter une certaine perception du politique en Afrique, où même dans les jeux de cauris, on ne tue pas les cavaliers de l'adversaire, on les « mange »<sup>4</sup>. Mais cela n'autorise pas à survaloriser le thème de la « voracité » car, encore qu'on résiste à « la tentation de réduire les acteurs sociaux africains à la qualité d'enzymes gloutons », l'effet reste le même : on peut faire école chez Kabou : « l'Africain ne voit pas plus loin que le bout de son ventre » !

À l'évidence, les excès de ce type d'analyse ferment l'espace théorique d'un possible politique ne relevant pas du ventre. Mais est-il possible de « cesser d'ériger la science politique africaniste en une pathologie », lorsque la « banalisation » projetée du fait politique africain se réduit à une liste interminable de pathologies où tout n'est plus que réseaux, rhizomes, clans, factions, prébendes, prédation ou tribalisme ? Il était essentiel de démontrer l'autochtonie des bases sociales et idéologiques de l'État : il est par contre plus difficile de trouver dans les pratiques étatiques l'expression ou la reconnaissance des processus autochtones de reproduction sociale, confinés depuis des lustres dans le ghetto du « traditionnel » et de « l'informel ».

Pour faire un détournement de l'image de Verdeaux dans *L'Aizi pluriel*<sup>6</sup>, la « longue marche des Dupond-Dupont » est loin d'être achevée. Il serait donc temps d'appliquer ses propres critères à l'africanisme, en interprétant les fluctuations de ses paradigmes successifs à la bourse des valeurs académiques, en termes de « recherche hégémonique ». Ainsi, peut-être, les Africains à qui l'on veut faire croire qu'il est normal et même « banal » de marcher sur la tête, puisque l'envers de leur monde est son endroit, garderont-ils une chance de retrouver leurs marques... et leurs pieds, ailleurs que dans « l'escapade ».

Mariteuw Chimère Diaw  
Département d'anthropologie  
Université Laval

4. S. Doumbia et J.C. Pill, *Les jeux de cauris*, Abidjan, IRMA, CEDA, ACCT, 1992.

5. Kabou, *op. cit.* : 129.

6. F. Verdeaux, *L'Aizi pluriel. Chronique d'une ethnie lagunaire de Côte-d'Ivoire*, Abidjan, Orstom, 1981.

**Viviane LIÈVRE et Jean-Yves LOUDE : *Le chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'islam*, Paris, Éditions du CNRS et Éditions Recherche sur les Civilisations, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1990, 558 p., index, bibliogr., ill., pl. coul., glossaire, cartes.**

L'étude de Lièvre et Loude constitue le troisième volet d'une ethnographie de facture très classique : après avoir présenté d'une manière plus générale<sup>1</sup> les Kalash, ces bergers polythéistes des Himalayas pakistanais, les auteurs ont poursuivi leurs recherches sur le

1. J.-Y. Loude et V. Lièvre, *Kalash, les derniers « infidèles » de l'Hindu-Kush*, Paris, Berger-Levrault, 1982.